فلسفة الدين عند سبينوزا

المنهج وتطبيقه

غيضان السيد علي[1]

تمهيد:

لا يقلّ الاهتمام بالدين في الفلسفة الحديثة عنه في فلسفة العصور الوسطى، وإن كان الاهتمام، في الأولى، من طبيعة مختلفة، وتحكمه طرائق فلسفية مختلفة، ربّما تنتهي، أحياناً، إلى الإيمان، وربما تجنح، في أحايين أخرى، إلى التجديف المناهض للدين؛ أي إنّ الدين، في الفلسفة الحديثة، قد ظلّ مبحثاً مغرياً جذاباً، كما كان في كلّ العصور؛ وليس عصر الفلسفة الحديثة استثناءً من هذه الحالة العامة، على الرغم ممّا يشيع من كونه عصراً تحوّل فيه التفكير الإنساني من البحث حول الدين إلى البحث حول الطبيعة والإنسان، فلقد ظلّ الدين مسألة جوهرية

---

(1) باحث مصري.

موجهة لتفكير الفلاسفة المحدثين، ابتداءً من بيكون (F. Bacon)، وديكارت (R. Descartes)، وهوبز (T. Hobbes)، مروراً بسكال (B. Pascal)، وسبينوزا (B. Spinoza)، ومالبرانش (N. Malebranche)، وليبنتز (Leibniz)، ولوك (J. Locke)، وبايل (P. Bayel)، وانتهاء ببركلي (G. Berkley)، وهيوم (D. Hume)، وفولتير(F.M.A.Voltaire)، وكانط (I. Kant)[1]. فإذا كان اهتمام ديكارت قوياً بالدين؛ لأنه كان يمثّل بداية مرحلة الفلسفة الحديثة القريبة من العصور الوسطى، التي اتّسمت بطابع الاهتمام القوي بالدين، فإنّ هيغل (G.W.F. Hegal)، الذي يمثل نهاية تلك المرحلة، كان اهتمامه بالدين جوهرياً وأساسياً بشكل ملحوظ.

كما يمكننا أن نلاحظ، أيضاً، في هذه المرحلة من تاريخ الفلسفة، ملاحظة شديدة الأهمية، ألا وهي أنّ مَن فقد إيمانه بالدين من الفلاسفة المحدثين لم يفقد، أبداً، اهتمامه بالدين! ويُعدُّ سبينوزا أبرز مثال لهذه الملاحظة؛ حيث إنّه بدا مارقاً عن الدين من وجهة نظر المتدينين التقليديين، فاتُّهِمَ بالهرطقة عند اليهود والمسيحيين على السواء، وأعلن الزعماء فصله من الجماعة، وحصلوا من السلطة المدنية على أمر بإقصائه عن المدينة؛ إذ كان البروتستانت، أيضاً، يعدّونه رجلاً خطراً[2].

(1) الخشت، محمد عثمان، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ت)، ص7.

(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د.ت)، ص106.

وكان السبب الجوهري في هذا منهجه النقدي العقلي، منهج الأفكار الواضحة المتميزة، الذي طبّقه على دراسته لقضايا الدين؛ فانتقل بها من مجال اللاهوت إلى مجال فلسفة الدين؛ لأنه -وإن أطلق على الدين لفظ الدين الكاثوليكي (Religio Catholica) - كان يقصد به الدين الشامل- (Religio Universalis)، وليس الدين الكاثوليكي التاريخي المعروف، الذي يقوم على العقائد، والذي يسمّيه سبينوزا الدين البابوي، وينقده أمرّ النقد.

وقد انطلق سبينوزا، في تطبيق منهجه هذا، بدءاً، من اعتراضه على ما جاء في الكتاب المقدس من تأييد للرأي القائل إنّ العقل الإنساني فاسد بالطبع، ما جعل فيلسوفنا يتحمّس لبحث الدين الشامل، وهل يختلف هذا الدين الشامل عن الدين الذي يتعلمه الناس بالنور الفطري؟ وكذلك تساءل عمّا إذا كانت المعجزات قد حدثت مناقضة لنظام الطبيعة؟ وهل تثبت وجود الله وعنايته بيقين ووضوح يزيد على ما تثبتها به معرفتنا الواضحة والمتميزة للأشياء، من خلال عللها الأولى؟[1].

فيخلُص سبينوزا إلى براهين وجود الله بأدلة عقليّة تُشبه، إلى حدّ كبير، دليل الممكن والواجب في الفلسفة الإسلامية، وذهب إلى أنّ جوهر الشريعة الإلهية الطبيعية هي معرفة الله، ومحبّته، وأنّ هذه الشريعة يدركها الإنسان في نفسه، فهي مشتركة بين جميع الناس، ولا تقتضي الإيمان بقصص تاريخية، أياً كان موضوعها،

(1) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، ط1، 2005م، ص115.

كما أنّ التقوى انفعال نافع للجمهور ضروريّ لهم، ولكنه عديم الجدوى للذي يستطيع أن يعمل بالعقل ما تحمل التقوى على عمله بالانفعال، وأن الإيمان بما يرويه الكتاب المقدس من أخبار ضروريّ للجمهور العاجز عن إدراك الأمور بالعقل، فيقول صراحة: «لم أجد، فيما يعلنه الكتاب صراحةً، شيئاً يخالف العقل، أو يناقضه، ووجدت أنّ التعاليم، التي أتى بها الأنبياء، سهلة للغاية يسهل على الجميع إدراكها، وكلّ ما في الأمر أنّ هذه التعاليم قد عرضت، بأسلوب شاعري، واستندت إلى أقدر الحجج على حضّ عامة الناس على طاعة الله. وبناءً على ذلك، فقد اقتنعت اقتناعاً جازماً بأنّ الكتاب يترك للعقل حريّته الكاملة، وبأنّه لا يشترك مع الفلسفة في شيء؛ بل إنّ لكلّ منهما ميدانَه الخاص»[1].

وهكذا، كانت نظرته إلى العقائد الدينية كافةً، فوقف سبينوزا على طرف نقيض من معاصره ليبنتز، الذي بذل قصارى جهده لتبرير كلّ العقائد اللاهوتية، ورفعها فوق معيارية العقل، باعتبارها حقائق قصوى يعجز العقل عن فهمها؛ فالعقل، عند ليبنتز، قاصر ومحدود، وعليه أن يتقبّل الأسرار الدينية في إذعان مطلق[2]. وهو الأمر نفسه، الذي أشار إليه الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، باعتباره عادةً مألوفة عند اللاهوتيين[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص115.

(2) Leibniz, Theodicy, ed. by Austin Farrer, translated by E.m.Haggard London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1952, p. 88.

(3) Locke, Examination of opinion of seeing all things in God, Philosophical works ed. London, vol .2, p. 455.

أمّا سبينوزا، فرأى أنّ مثل هذا الموقف، الذي يرى تسويغ اللاهوت للأسرار الدينية على أساس وضعها فوق العقل، إزاحةٌ للوعي العقلي عن ممارسة دوره في فهم الحقيقة، والتمييز بين الحقّ والباطل، وإحباط لفاعليّته التي تحفّزه لاكتشاف اللامعلوم؛ بل الوصول إلى الحقيقة المطلقة، ورأى أنّ موقف ليبنتز يعبّر عن تواطؤ السلطتين الدينية والسياسية على مرّ العصور، واستعمال كلّ منهما للآخر، فالاستسلام والإذعان التام للاهوت يمهّد، ويستلزم الاستسلام التام في السياسة؛ فأعطى سبينوزا العقل ثقته الكاملة في مناقشة العقائد الدينية المختلفة؛ بل جعل في مقدور العقل أن يصل إلى مبادئ الدين الشامل؛ وجود الله ووحدانيته، وقدرته، وطاعته، وثوابه. ومن ثمّ نجده يحدّد منهجه، منذ البداية، متأثراً بمنهج ديكارت العقلي، ولاسيما في قاعدته الأولى، قاعدة البداهة والوضوح، فيقول سبينوزا: «لذلك عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس بلا ادعاء، وبحرية ذهنية كاملة، ولا أثبت شيئاً من تعاليمه، أو أقبله، ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام منه»[1]. ويُعَدُّ هذا، في الحقيقة، المنهج الذي طبقه على فلسفته الدينية كلّها، كما كان منهجه المستخدم، أيضاً، في تفسير الكتب المقدسة.

ومن ثمّ رأى أنّ حرية الفكر ليست خطراً على التقوى، ولا على سلامة الدولة؛ بل إنّ القضاء على حرية الفكر فيه خطر على التقوى، وتهديد لسلامة الدولة. وعلى ذلك، يمكننا القول: إنّ

(1) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص114.

سبينوزا كان يصدر، في مذهبه الفلسفي العام في دراسة الدين وعقائده، عن اعتزاز بالعقل؛ حيث كفل له التحرّر من كلّ سلطة، وأخضع لحكمه ومنطقه كلّ شيء حتى الكتب المقدسة؛ إذ عدّها شبيهة بالوثائق التاريخية، فأوجب تأويلها في ضوء المنطق؛ لأنّ لغتها مليئة بالاستعارات والمجازات، موجّهة إلى إثارة الخيال عند الناس باستخدام الصور الجذابة، ولم يكن من الحكمة -في نظر سبينوزا- أن تعدل عن هذا الأسلوب إلى مخاطبة العقل ومحاولة إقناعه؛ لأنّ هذا يفضي إلى إضعاف تأثيرها عند المؤمنين، ولو أنّ النصوص المقدسة قد تجرّدت من سحرها البياني، وفتنة صورها الرمزية الخيالية، لتبدّت، بعد التأويل العقلي، مسايرةً لمنطق العقل، وبرِئت من وجوه التناقض[1]. وهكذا، يعرض سبينوزا كلّ شيء على حكم العقل، فلا يقبل منه إلا ما بدا بديهياً معقولاً، فهو الديكارتي، الذي أخلص لمنهج ديكارت العقلاني، أكثر من ديكارت نفسه، فإذا كان ديكارت قد استبعد عدداً من المجالات عن منهجه العقلي، مثل الدين الرسمي، والكتب المقدسة، والكنيسة، والعقائد، وتاريخ بني إسرائيل، والأخلاق، والنظام السياسي القائم، والتشريعات الوطنية، وعادات البلد، وتقاليده ...إلخ، فإنّ سبينوزا لم يكن كديكارت، فلم يصالح رجال الدين، ولم يهادن النظم الملكية، فهو يبغي، في الأساس الأول، المصلحة العامة ضد رجال الدين، وضدّ نظم الحكم القائمة،

---

(1) الطويل، توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2011م، ص198.

ويعلم أنّ الأمانة الفكرية، والبحث العلمي، والموقف الشريف، أجدى على الدولة، وسلامتها، وأمنها من النفاق الفكري، والتشويه العلمي، والتملّق للسلطة، والسعي لها[1]. فيستغلّ سبينوزا دعوة ديكارت إلى تطبيق المنهج العقلي أحسن استخدام، فإذا كان ديكارت يرى أنّ العقل أعدل الأشياء قسمةً بين البشر، فإنّ سبينوزا يرى أنّ العقل أفضل شيء في وجودنا، ويكون خيرنا الأقصى في كمال العقل.

وإذا كان ديكارت قد جعل من الفكرة الواضحة المتميّزة المثل الأعلى لليقين، فإنّ سبينوزا سار على أثره، وأخرج النبوة من نطاق الأفكار الواضحة المتميزة إلى نطاق الخيال، كذلك يرفض المعجزات؛ لأننا لا نعلمها بوضوح وتميز. على أية حال -كما يقول حسن حنفي- جعل كلاهما من حياته تحقيقاً لرسالة؛ أراد ديكارت إقامة العلم، وإرساء قواعد اليقين للمعرفة الإنسانية، فوجدها في وجود الله، وفي الصدق الإلهي، وأراد سبينوزا، أيضاً، إقامة العلم، وإرساء قواعد اليقين للمعرفة الإلهية، فوجدها في حتمية قوانين الطبيعة، وفي التوحيد بينها وبين الله[2].

أولاً: وجود الله وصفاته:

«الله»، و«الطبيعة»، و«الجوهر»، مصطلحات ثلاثة استخدمها

---

(1) حنفي، حسن، مقدّمة الترجمة العربية لكتاب سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة، دار التنوير، بيروت، ط1، 2005م، ص12.

(2) حنفي، حسن، قضايا معاصرة - في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ج2، ص62.

سبينوزا ليعبّر بها عن تصوّره لله، فرأى إمكانيّة إحلال كلٍّ من الكلمتين (الله والطبيعة) مكان الأخرى، ثمّ عاد، ورأى أنّ مصطلح «الجوهر» أكثر المصطلحات الثلاثة صلاحيّةً للقيام بدور أساس المعنيين الآخرين معاً. ويرى بعض الباحثين أنّه كان من الأفضل لسبينوزا أن يتجنّب استخدام لفظ «جوهر» للدلالة على «الله»؛ لأنّ لكلمة «جوهر»، الذي تصوّر وجوده، جملة مظاهر مهمّة مشتركة هي والنظرة اللاهوتية المدرسية (الإسكولائية) لله، فكان من الأفضل أن يستعمل مصطلح «الله» للدلالة على هذا الجوهر، لعدم وجود شيء آخر ينطبق عليه[1].

وقد قَبِل سبينوزا تعريف ديكارت للجوهر بأنّه «شيء موجود لا يتطلّب شيئاً سوى ذاته»، وقال: إنّ «الجوهر هو ما يوجد في ذاته، ويُتصور بذاته: أي ما لا يتوقّف بناء تصوّره على تصوّر شيء آخر»[2].

ومن ثمّ، يمكننا القول: إنّ سبينوزا يفرّق بين تصوّرين للأشياء؛ فبإمكاننا أن نتصوّر أشياء يُستطاع تفسير وجودها، وخصائصها، وحالاتها الخاصة، بالرجوع إلى أشياء أخرى غيرها بالذات. وتصوّر أشياء أخرى يتيسّر وجودها، وخصائصها، وحالاتها، بالرجوع إليها ذاتها. وفي ذلك، يقدّم سبينوزا بديهيّتين

(1) شاخت، ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف، الكتاب الثاني (132)، القاهرة، 1993م، ص92.

(2) سبينوزا، باروخ، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009م، ص31.

تخصان هذا الأمر؛ فيقول: «كلّ ما يوجد إنّما يوجد في ذاته، أو في شيء آخر، وإن ما يتعذّر تصوّره بشيء آخر، لا بُدّ من تصوّره بذاته»[1]. أمّا الأشياء من الفئة الأولى؛ أي التي نستطيع تفسيرها بالرجوع إلى أشياء غيرها بالذات، فهي تلك الأشياء التي لا تكون علة* نفسها، ولا يوصف الشيء بأنّه علّة ذاته، إلا إذا كان وجوده، وجميع خصائصه، وحالاته الجزئية جميعاً، قد نجمت من تأثير طبيعته الأساسية، وإذا كان هذا الشيء قادراً على التأثّر، على أيّ نحوٍ، بأيّ شيء غير ذاته، أو إذا كان وجوده يفترض سبق افتراض شيء آخر، فإنّه لن يكون علّة ذاته. ومن ثمّ، يقول سبينوزا: «أعني بعلّة ذاته ما تنطوي ماهيّته على وجوده، وبعبارة أخرى: ما لا يمكن لطبيعته أن تُتصور إلا موجودة»[2].

ومن ثمّ، يمكننا، الآن، فهم كيف أطلق سبينوزا مصطلح «الجوهر» مرادفاً لمصطلح الله؛ فالجواهر-كما هو معروف في تاريخ الفلسفة**- هي تلك الأشياء القادرة على الوجود مستقلةً

(1) المصدر نفسه، ص32.

(*) يختلف استعمال سبينوزا لمعنى «العلة» عن استعمالنا الدارج له هذه الأيام، إلى حدّ ما، فعندما يتحدّث سبينوزا عن «علة شيء»، فإنّه يقصد ذكر «تفسير» لحقيقة وجود هذا الشيء، وسبب اتصافه بالطابع الذي يتّصف به، فإذا قيل إنّه لابدّ من وجود علّة ما لكلّ شيء موجود، ولكلّ حالة في العالم، فإنّ المقصود هو القول: إنّ هناك تفسيراً لكلّ شيء يبيّن لماذا أصبح على هذا الحال.

(2) سبينوزا، باروخ، علم الأخلاق، ص31.

(**) الجوهر، في الفلسفة اليونانية، هو القائم بنفسه، الذي لا يعتمد =

عن الأشياء الأخرى، باعتبار أنّ الجواهر تقابل، على سبيل المثال، «الكيفيات»، التي ليس بمقدورها الوجود اعتماداً على ذاتها. ومن ثَمَّ كان تعريفه سابق الذكر للجوهر بأنّه ما يوجد في ذاته، ويُتصوّر بذاته؛ أي ما لا يتوقّف بناء تصوّره على تصوّر شيء آخر.

وهنا، نقف عند مسألة مهمّة للغاية، وهي مسألة «الوجود المستقل» عند سبينوزا، فلقد تنوّعت تصوّرات الفلاسفة لماهية الأشياء التي تُعدّ جواهر؛ أي ذات وجود مستقل عن أيّ شيء آخر، والأشياء الأخرى، التي لا تُعدُّ كذلك. لينتهي إلى القول: إنّه لا يمكن وصف شيء بأنّه جوهر ما لم يكن علّة ذاته؛ إذ يتعذّر وصف شيء بأنّه مُستقلّ عن الأشياء الأخرى حقاً، إذا لم يتسنَّ تفسير وجوده بالرجوع إلى طبيعته فحسب، وليس بالرجوع إلى شيء آخر غير ذاته[1]. وبعبارة أخرى، في نظر سبينوزا، لا

= وجوده على شيء آخر. والأمر نفسه نجده في الفلسفة الإسلامية؛ فالجوهر، عند الكندي، هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض، لم تتغيّر ذاتيته، موصوف لا واصف. وعند المدرسيين، يطلق اسم الجوهر بالتشكيك على الله والمخلوقات، وفي الفلسفة الحديثة، عرّف ديكارت الجوهر بأنّه الوجود الذي يوجد بذاته، دون أن يعتمد وجوده على موجود آخر. وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، ص268-270، مادة «جوهر» بتصرّف.

(1) Emmanuel Jousse, The idea of God in Spinoza's philosophy, A study about its definition, influences and impact based on the first part of ethics -LOGOS, Electronic Journal for philosophy-2004, Issn 1211-0442, p. 3.

المتناهيات الممتدة، ولا الجواهر المفكرة عند ديكارت، ولا المونادات المخلوقة لليبنتز، تستحقّ، حقاً، اسم الجواهر. أمّا النوع الأوحد من الشيء، الذي يُستطاع تفسير وجوده بالرجوع إلى طبيعته فحسب، فإنّه قد يكون شيئاً إذا لم يُوجد، فإنّه سيكون مناقضاً منطقياً لطبيعته الأساسية، ومن ثمّ فإمّا أن يكون هناك هذا الكيان الموجود بالضرورة، وإمّا لا يكون هناك جوهر حقّ على الإطلاق[1].

ثمّ يقدم لنا سبينوزا مصطلح «الله»، ويعني به كائناً لا متناهياً إطلاقاً؛ أي جوهراً يتألّف من عدد لا محدود من الصفات تعبّر كلّ واحدة منها عن ماهية أزليّة متناهية[2]، فالله، إذاً، عند سبينوزا أزليّ ومتناهٍ، حيث الأزلية والتناهي من طبيعته، وطبيعة الجوهر[3]، فيبين لنا أنّ هذا الموجود (الله تعالى) لا بُدَّ من أن يكون أساس وعلّة وجوده؛ أي لا بدّ من أن يكون لا متناهياً، وإلا اعتمد على شيء آخر، ومثل هذين الجوهرين لا يمكن أن يُوجدا؛ لأنّه إذا اعتمد بعضهما على بعض، فسيتحدّد كلّ منهما عن طريق الآخر، ولا يكونان لا متناهيين بالفعل، ولذلك لا يمكن أن يكون هناك سوى جوهر واحد لا متناهٍ، وكامل، وشامل كلّ الشمول، ومكتفٍ بذاته. أو -كما يقول ريتشارد مكيون (Richard McKeon) -جوهر واحد غير مفتقر إلى غيره، ويفتقر

(1) شاخت، ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، ص92.

(2) سبينوزا، علم الأخلاق، ص31-32.

(3) Joseph Ratner, the philosophy of Spinoza. Book, INC, New York, p. 345.

سائر ما عداه إليه»[1]. ومن ثَمَّ يرى سبينوزا أنّ الله هو الحقيقة الوحيدة الأساسية في الكون، وهذا الجوهر أزليّ؛ لأنه إذا لم يكن كذلك، فسيسبقه شيءٌ آخر يكون علّة وجوده، ولا يكون مكتفياً بذاته. ولابدّ من أن يكون كاملاً وتاماً، وإلا فسيكون متناهياً ومحدوداً[2].

وهكذا، يعلن سبينوزا أنّ الله موجود بالضرورة، وليس بالمقدور تصوّر الله إلا موجوداً. أمّا تصوّر عدم وجوده فيكون محالاً؛ لأنّ إنكار وجوده سيحتوي على تناقض ذاتيّ، ومن ثمّ فإنّه موجود.

ثمّ يشرع في تقديم براهينه المختلفة على وجود الله، التي تتميّز بنزعة عقلية تميّز بها سبينوزا في مناقشة فلسفته في الدين على وجه العموم.

البرهان الأول: ينصّ هذا البرهان على أنّ تصوّر الله يعني تصوّره جوهراً، ومن طبيعة الجوهر أن يكون موجوداً، كما أنّ الجوهر لا يُنتج عن شيء، فهو، إذاً، علّة ذاته، فماهيّته تنطوي على وجوده، وبعبارة أخرى؛ إنّ من طبيعته أن يكون موجوداً[3]. إذاً، لا يمكن تصوّر الله، عند سبينوزا، إلا موجوداً، أمّا تصور

(1) Richard McKeon, The philosophy of Spinoza, New York, London Toronto, 1928, p. 162.

(2) كلي رايت، وليم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2005م، ص117.

(3) سبينوزا، علم الأخلاق، ص35-36.

عدم وجوده فيكون محالاً؛ لأنّ إنكار وجوده سيحتوي على تناقض ذاتي، ومن ثمّ فإنّه موجود.

وفي الحقيقة، يُعدّ هذا البرهان من أقوى أدلة سبينوزا على وجود الله، لأنّه يُعدّ برهاناً عقلياً خالصاً يقوم على فكرة واضحة ومتميزة. وإن لم ينجُ هذا البرهان، مثل غيره، من سهام النقد، التي وُجّهت إلى أدلة ديكارت من قبل؛ وذلك من قبيل أنّ فكرة الموجود الكامل بصورة مطلقة لا تتضمّن، بالضرورة، وجوده، وإن كنّا نرى، من جانبنا، ضعف هذا النقد، وتهافته.

البرهان الثاني: وينصّ هذا البرهان على «أنّ الشيء يُعدُّ موجوداً بالضرورة، إذا لم يسلم بعلة، أو سببٍ يحول دون وجوده، فإذا سلّمنا بهذه المقدّمة -كما يقول سبينوزا- كان بمقدورنا الاستدلال على النحو الآتي: «إذا لم يكن بالاستطاعة تقديم سبب، أو علةٍ تحول دون إثبات وجود الله، أو تلغي وجوده، فعلينا أن نستخلص، بالتأكيد، أنّه موجود بالضرورة. فإذا عرض مثل هذا السبب أو هذه العلة، فلا بدّ من أن تكون مستخلصة من طبيعة الله ذاته، أو تكون خارجة عنه... ولكنّ جوهر الطبيعة الأخرى لن يشترك، هو والله، في أيّ شيء... كما سبق أن بيّنَ سبينوزا في القضية الثانية، التي تنصّ على أنّ «الجوهرين اللذين يملكان صفات متباينة إنّما هما لا يتّفقان في شيء»[1]. ومن ثمّ، فإنّ جوهر الطبيعة الأخرى سيعجز عن أن يحدث الله،

(1) المصدر نفسه، ص33.

أو يلغيه، إنّ طبيعة الله لا تتضمّن أيّ تناقض، ومن ثمّ يكون الله موجوداً»[1].

ويمكن تبسيط عبارة سبينوزا، التي تعاني الغموض، فنقول: إنّه يرى أنّ تصوّر الله لا يتضمّن تناقضاً منطقياً يجعل وجوده مستحيلاً، فيجب أن يكون موجوداً»[2].

البرهان الثالث: وينصّ هذا البرهان على أنّ وجودنا الخاص، من حيث إنّنا كائنات متناهية لم نوجد أنفسنا، ولا يمكن أن توجدنا كائناتٌ أخرى متناهية، وهكذا إلى ما لا نهاية، يؤدّي، بالضرورة، إلى موجود لا متناهٍ يكون علّة، أو أساساً لوجودنا الخاص. فالمخلوق المتناهي لا يمكن أن يكون علّة وجود ذاته؛ إذ يستلزم وجود علّةٍ أوجدته، وهكذا إلى ما لا نهاية، لمّا كان العقل يستلزم توقّف السلسلة عند كائنٍ يكون علّة ذاته، وهو، في الوقت ذاته، علّة وجود جميع الموجودات المتناهية الأخرى، وهو الجوهر.

يقول سبينوزا: «يبرهن على هذه القضية، أيضاً، بأكثر سهولة عن طريق إثبات خلف نقيضها. ذلك أنّه لو أمكن للجوهر أن ينتج عن شيء آخر، لكانت معرفته متوقّفةً على معرفة علّته، ومن ثَمَّ، لَمَا كان الجوهر جوهراً»[3]. وهذا الدليل يشبه، إلى حد كبير، دليل الحركة في الفلسفة اليونانية والإسلامية.

---

(1) شاخت، ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، ص97.

(2) كلي رايت، وليم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص118.

(3) سبينوزا، علم الأخلاق، ص35، 40، 41.

البرهان الرابع: ينصّ هذا البرهان على أنّ الموجود اللامتناهي لابدّ من أن يمتلك قوّة متناهية، ويكون، بذلك، قادراً على أن ينتج وجوده، ويدعمه[1].

وهكذا، عمد سبينوزا على تقديم براهينه العقلية على وجود الله، فلقد صمّم على أن يجعل فهمه يستند، إلى ما سمّاه «الله»، على الحجج العقلانية وحدها، وأن يرفض أيّ جانب من النظرة التقليدية «لله»، التي لا تتوافق مع فهم طبيعة الله، التي اهتدى إليها عن طريق العقل، والمحاجاة المنطقية؛ الأمر الذي جعل إميل بوترو يقول: إنّ سبينوزا جعل العقل يقرّر وجود ذلك الجوهر، الذي لا يتناهى في أزليته، وهو الله، ثمّ يستخلص العقل من ماهية ذلك الجوهر مبدأ القوانين الكلية في الطبيعة[2]. وهذا يعني رفض بعض الأساسيات، كرفض القول بحرية الإرادة الإلهية، فإنّ سبينوزا يذكر أنّ الله مقيّد في جميع أفعاله بضرورة طبيعته الأساسية، وليس في مقدوره أن يتصرّف على نحو مختلف، مع وصفه لله بأنّه حرّ، حيث وصف الله بالعلّة الحرّة الوحيدة: «إنّ الله وحده علّة حرة؛ لأنّ الله فحسب يوجد بضرورة طبيعته وحدها، ويتصرّف بضرورة طبيعته وحدها، وعندئذٍ، فهو وحده علّة حرّة»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص35-36، 71. وانظر، أيضاً: كلي رايت، وليم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص118.

(2) بوترو، إميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م، ص21.

(3) سبينوزا، علم الأخلاق، ص52.

ولكنّ ما يعنيه سبينوزا من نفيِ «حريّة الإرادة الإلهية» -كما بينه بقوله: «إنّ الله موجود اعتماداً على الضرورة الوحيدة لطبيعته... ويتصرّف بقوانين طبيعته وحدها، دون أيّ قهر»[1]- أنّ الله حرّ فحسب، بمعنى ألّا شيءَ خارج ذاته يقيّده، وعلى الرغم من تمتّعه بالحرية بهذا المعنى؛ لأنّه وحده علّة ذاته، إلا أنّ حريّته ليست مرادفة للنزوة؛ لأن جميع أفعاله محدّدة تحديداً دقيقاً، حتى لو كان ما يحدّدها قواعد طبيعته»[2].

وهنا، نجد أنفسنا مدفوعين بضرورة الحديث عن «صفات الله»، عند سبينوزا، طالما أنّ صفة الحريّة عانت من ذلك الغموض، فماذا عن بقية الصفات؟

نرى أنّ سبينوزا طالما قرّر أنّه لا يوجد سوى جوهر واحد في الكون، وهذا الجوهر هو الله، فإنّه يقرّر أنّ الفكر والامتداد صفتان لله، ويعرّف سبينوزا الصفة بقوله: «أعني بالصفة ما يدركه الذهن في الجوهر مقوّماً لماهيته»[3]. ولأنّ الله لامتناهٍ، لابدّ من أن يكون له عدد من الصفات اللامتناهية، غير أنّنا لا نعرف سوى الفكر والامتداد، وكلّ صفة من هاتين الصفتين لا متناهية في نوعها، لكنّها ليست لامتناهية بصورة مطلقة؛ مثل الله.

وقد أجمل سبينوزا ما استطرد في شرحه وتفسيره عن «صفات الله وخصائصه»، فقال: «فسّرت، أعلاه، فيمَ تتمثّل طبيعة الله

(1) المصدر نفسه، ص51.

(2) شاخت، ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، ص99.

(3) سبينوزا، علم الأخلاق، ص31.

وخواصه، فبيَّنت: أنه واجب الوجود، وأنّه واحدٌ أحد، وأنه يوجد، ويتصرف بضرورة طبيعته وحدها، وأنه العلة الحرة للأشياء جميعاً، وكيف يكون هكذا، وأن جميع الأشياء قائمة فيه، وتابعة له، بحيث لا يمكن لأيّ شيء أن يُوجد، ويُتصور دونه، وأخيراً، أنّه قدر الأشياء جميعاً، ليس بإرادة حرّة، أعني ليس حسب هواه بإطلاق، وإنّما بناء على طبيعته المطلقة؛ أي على قدرته اللامحدودة[1].

وعليه، كان الله، عند سبينوزا، كاملاً وشاملاً كلَّ الشمول، لم يَخلق العالم أو يصنعه؛ لأنه هو العالم، ويسمّي الله «الطبيعة الطابعة» (المبدأ الفعال)؛ أي الطبيعة التي توجد الأشياء المنفصلة في العالم، بينما يسمّي الأشياء المنفصلة في الوجود بـ «الطبيعة المطبوعة» (المبدأ المنفعل)؛ أي الأشياء الجزئيّة كما نعرفها، وهي منفصلة بعضها عن بعض، وليست دائمة، فهي، أيضاً، الله؛ أي أنّه يوحّد بين الله والعالم، باعتبارهما جوهراً واحداً، فلا مجالَ، عند سبينوزا، للثنائية الديكارتية على الإطلاق، لا بين الله والعالم، أو بين النفس والجسد. ولذلك، يمكننا فهم قول بعض الباحثين إنّ نظرية المعرفة، عند سبينوزا، قد هدفت إلى إظهار العالم والله وحدةً واحدةً متكاملة[2]، فلا يمكننا فهم أو معرفة أيّ شيء عن الطبيعة دون معرفتنا العلة الأولى، أو الله[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص71-72.

(2) Edwards, Paul, The Encyclopedia of Philosophy, Macmillan publishing, New York, Volume three, 1967, p. 20.

(3) Spinoza, On the improvement of the understanding, Treatise on =

لكننا لابدّ من أن ننوّه إلى أنّ سبينوزا لم يبيّن لنا، بطريقة تامة، ماهيّة الطريقة، التي ينشأ منها «الله»، بوصفه «الطبيعة المطبوعة»؛ أي عالم الأشياء المتغيّرة والجزئية، من «الله»، بوصفه «الطبيعة الطابعة»؛ أي الجوهر الواحد الثابت... وكأننا نعود إلى تلك الإشكالية العويصة في الفكر اليوناني، أو الإسلامي، فيما يتعلّق بمشكلة الفيض، وكيف صدرت الكثرة عن الواحد؟ أو كيف ينتج الأزلي الثابت، الزماني المتغيّر؟

وقبل أن نختتم القول في الله وصفاته، عند سبينوزا، يمكننا أن نقول: إنّ حديث سبينوزا عن «وحدة الوجود» جعل عدداً من الباحثين يتحدّثون عن نزعة صوفية لدى سبينوزا، على العكس من إصراره على تقديم فلسفة عقلية خالصة في هذا الصدد. وعلى الرغم من أنّه قد بدا فيلسوفاً عقلياً محترفاً، إلا أنّ «ولتر ستيس (W.T.Stace) يتبيّن، في فلسفته، عنصراً دخيلاً هو العنصر الصوفي، فيرى تلك التصورات، التي يقدمها لنا سبينوزا عن لا نهائية الله، والغبطة الروحية، والإدراك الحدسي لله، ولا حقيقة الزمان (فالله ليس خالقاً للعالم في لحظة معينة؛ لأنّ مبادئ الامتداد محايثة في الله من حيث إنّه أساسها الأزلي، الذي لا يحدّه زمان)، فكل هذه دلائل على وجود عنصر صوفي في فلسفته»[1].

= the emendation of the intellect, translation by R.H.M. Elwes, An Electronic classics, series publication, [92f] p. 53.

(1) ستيس، ولتر، الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدين، ترجمة زكريا إبراهيم، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م، ص339.

ثانياً: النبوة واقعة إنسانية:

يرى سبينوزا أنّ النبوة واقعة إنسانية في الأساس الأول، فلو لم تكن هناك روح إنسانية، لما كانت هناك نبوة، ولو لم يكن هناك إنسان، لما كان هناك وحي. حتى إنه من الممكن القول: إنّ المصدر الإلهي للنبوة لم يعد مهماً في اعتبار سبينوزا؛ بل إنّ كلّ ما يهمّه أن يؤكّد أنّ النبوّة واقعة إنسانية حدثت بالفعل، وبذلك يكون الدليل على النبوة وجود النبي، لا وجود الله.

وقد طبق سبينوزا منهجه النقدي، أيضاً، في تناوله للنبوة؛ فتساءل، منذ البداية، عن: ما النبوة؟ وبأيّ طريقة كشف الله عن نفسه للأنبياء؟ وما السبب في اختيار الله للأنبياء؟ وهل اختارهم لتأملاتهم السامية فيه، وفي الطبيعة، أم لتقواهم؟ وقد التزم سبينوزا منهجه النقدي لتقديم إجاباته عن هذه الأسئلة المحورية، التي تكشف عن حقيقة نظريته في الألوهية. وبذلك، يُعَدُّ سبينوزا من أوائل واضعي هذا المنهج، الذي يرمي إلى مقارنة النصوص بعضها ببعضها الآخر، ومعرفة ظروف تدوينها، واللغة التي كُتبت بها. وبذلك، يقوم منهج سبينوزا على الفحص التاريخي اللغوي، لا على الفحص الفلسفي، أو العلمي، ولا يهتمّ سبينوزا نفسه بإثبات النبوة، أو بنفيها، ولكنّه يهتمّ بتحقيق النصوص، وصحتها؛ أي أنّه يدرس النبوة في التاريخ، دون تعدّي ذلك إلى دراسة صلة النبي بمصدر نبوته[1].

(1) حنفي، حسن، هامش كتاب سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص115.

والسبب، في دراسة سبينوزا للنبوة في التاريخ، دون تعدي ذلك إلى دراسة صلة النبي بالله، طريقةُ تعامله مع النبوة ذاتها بأنّها واقعة إنسانية خالصة.

ويعرّف سبينوزا النبوة، أو الوحي، بأنّها «المعرفة اليقينية التي يوحي الله بها إلى البشر عن شيء ما»[1]، والنبي هو «مفسّر ما يُوحِي الله به لأمثاله من الناس، الذين لا يقدرون على الحصول على معرفة يقينية به، ولا يملكون إلا إدراكه بالإيمان وحده»[2].

ويقرّر سبينوزا أنّ المعرفة، التي مصدرها النبي، تتطابق تماماً مع المعرفة الفطرية؛ لأنّ ما نعرفه بالنور الفطري يعتمد على معرفة الله وحده، وعلى أوامره الأزلية، ولما كان كلّ موجود يوجد في الله، ولا يستطيع موجود أن يُدرك دون الله -كما سبق أن بينّا- كانت هذه المعرفة مشتركة بين الناس؛ لأنها تعتمد على مبادئ يعتنقها الجميع، ومع ذلك فإنّها لا تمثل أيّ أهمية للعامي الذي يُولع بالنوادر والعجائب، ويحتقر كلّ هبة فطرية، ويعتقد أنه يستبعدها، حين يتحدث عن المعرفة النبوية، ومع ذلك فإنّ للمعرفة الفطرية الحق نفسه، الذي يكون لأيّ معرفة أخرى في أن تُسمّى معرفة إلهية؛ لأنّها أثر من آثار الطبيعة الإلهية، ولا تختلف المعرفة الإلهية عن المعرفة الفطرية، عند سبينوزا، إلا أنّ الأولى تتعدّى حدود الثانية، ولا يمكن تفسير الأولى بقوانين الطبيعة الإنسانية من

---

(1) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص119.

(2) المصدر نفسه، الموضع نفسه.

حيث هي كذلك. مع أنّ المعرفة الفطرية لا تقلّ أبداً، من حيث يقينها الذي تتميز به، ولا من حيث مصدرها الذي تصدر عنه (وهو الله)، إلا إذا شئنا أن نتخيّل أنّ للأنبياء بدناً إنسانياً، وليست لهم روح إنسانية، حيث تختلف إحساساتهم ومشاعرهم عن إحساساتنا ومشاعرنا[1]. ومع أنّ المعرفة الفطرية معرفة إلهية، بمعنى الكلمة، عند سبينوزا، إلا أننا لا يمكن أن نسمّي مَن يقومون بنشرها أنبياء.

فالنبوة، عند سبينوزا، معرفة يقينية يوحيها الله إلى الإنسان على لسان النبي، فيعبر عنها للبشر، فمهمّة الرسول صياغة الوحي بأسلوبه، وعلى طريقته، وباستدلالاته، حسب فهم العامة. أمّا ما هو سبب النبوة، أو ما هي قوانين الطبيعة، التي تحدث النبوة طبقاً لها، فهو ما لا يبحث فيه سبينوزا، وإن كان يقول: إنّي أعترف بأنّني لا أعلمها، ولا يمكنني القول: إنّها حدثت بقدرة الله؛ لأن مثل هذا القول لا يعني شيئاً؛ لأنه يعني إيضاح صيغة شيء فردي بلفظ متعالٍ، ويقصد سبينوزا بأنّه يكون من غير المنطقي أن نفسّر شيئاً فردياً بشيء عام، أو تفسير الواقعي بالمجرد، فكلّ شيء يصدر بالفعل عن الله[2]. كما أنّه رفض أن يكون كعامة اليهود، الذين كانوا، كلّما غمضت عليهم ماهية شيء، أرجعوها إلى قدرة الله. ولكنّه يبحث في أسبابها من جهة الإنسان، ويرى أنّ السبب الأول في وجود الوحي طبيعةُ الروح الإنسانية، وقدرتها على تكوين بعض الأفكار التي تفسّر بها طبيعة الأشياء، وتدلّ على الحياة الحقة.

---

(1) المصدر نفسه، ص120.

(2) المصدر نفسه، ص137.

وهنا، يرى حسن حنفي أنّ سبينوزا يريد دراسة الوحي في التاريخ، ابتداءً من إعلانه على لسان النبي للآخرين، حتى مرحلة التدوين، دون أن يبحث صلة النبي بالله، أو بالطبيعة؛ أي إنّه يدرس الوحي دراسة أفقية، لا دراسة رأسية[1].

ويوحي الله إلى الأنبياء إمّا بالكلام، وإما بالرؤية، أو بالوسيلتين معاً، ويكونان إمّا حقيقة وإمّا خيالاً، فقد أوحى الله الشريعة إلى موسى بصوت حقيقي، وهو الصوت الوحيد الحقيقي في تاريخ النبوة كلّه، ولكنّ سبينوزا يرى استحالة أن يعبّر الصوت عن ماهيّة الله ووجوده. كما أنّه رفض كلّ نظريات الكنيسة حول طبيعة المسيح، وشخصه، وأنكر ألوهية المسيح* لأنّه، ببساطة، يرى استحالة أن يصبح الله إنسانياً. فالمسيح، لدى سبينوزا، ما هو إلا حكيم فريد عرف الحب العقلي، وأراد تعليم البشر عن طريق الأمثال. إذاً، لا ينظر سبينوزا إلى المسيح إلا من الناحية المعرفية وسيلةً مباشرة للاتصال بالله، وهو ما يستطيعه الفيلسوف، أيضاً، عن طريق الحب.

والنبي، على العموم، عند سبينوزا، يدرك الوحي بخياله، لا بعقله، ولذلك لم يعبّر الأنبياء عن أفكارهم بالقضايا الواضحة؛ بل بالرموز، والأمثلة، والتشبيهات الحسية، وهو ما يتّفق مع

(1) حنفي، حسن، قضايا معاصرة، ص65.

(*) على الرغم من تنبيه سبينوزا إلى أنّه لا ينكر ما تتحدّث عنه بعض الكنائس عن المسيح، لا لأنه ينكر ما تثبته، ولكن لأنّه لا يفهمه. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص129.

طبيعة الخيال، والخيال، بطبيعته، غامض متقلّب، لذلك ظهرت النبوّة عند بعض الناس غامضةً متغيّرة، فلم يكن الأنبياء -عند سبينوزا- أكمل الناس عقلاً؛ بل أخصبهم خيالاً؛ ولذلك فإنّ الكتاب المقدّس لا يحتوي، إذاً، على معرفة عقلية وطبيعية؛ بل على خيال خصب. ويختلف الأنبياء فيما بينهم في قدرتهم على التخيل، وفي المزاج، وفي الآراء، والمعتقدات، فيتكيّف الوحي حسب عقليتهم، وقدراتهم العقلية، ومستوى فهم العامة، ولم يقل الأنبياء شيئاً إلا ما اتّفق مع المعتقدات الشائعة؛ بل إنّهم جهلوا الأمور النظرية الخالصة، التي لا تتعلّق بالعدل والإحسان[1].

ولمّا كان التخيّل لا ينطوي، بطبيعته، على اليقين، كما ينطوي على المعنى الجلي، كان لابد من أن نتوقّف بين الحقيقة النبوية، والحقيقة العقلية، عند سبينوزا.

ثالثاً: الحقيقة النبوية والحقيقة العقلية:

يذهب سبينوزا إلى أنّ مصدر الحقائق كلّها هو الله، فلا يمكن تصوّر أيّ شيء دون الله، فالله هو مصدر المعرفة النبوية الموحي بها إلى الأنبياء، وهو، أيضاً، مصدر المعرفة العقلية القائمة على النور الفطري. ولكنّه يفضّل الحقيقة العقلية على الحقيقة النبوية، فيخالف معاصره ليبنتز[2]، الذي قال عنه: «يهودي من لاهاي يعلن

(1) حنفي، حسن، قضايا معاصرة، ص65.

(2) انظر:

Leibniz, New Essays concerning Human Understanding, together with An Appendix consisting of some of his shorter pieces, trans. by A.G. Langley New York, the Macmillan company,1869. p. 580.

عن الثورة العارمة، التي اندلعت في أوربة»، كما يخالف سائر اللاهوتيين والمعلّمين في هذه المسألة الجوهرية.

فيرى سبينوزا أنّه لا يجوز أخذ أقوال الأنبياء على أنّها معرفة عقلية صرفة؛ لأنّ الوحي يتعدّى حدود المعرفة الطبيعية؛ إذ يستعمل الله وسائل أخرى لتبليغ الناس ما يعرفونه من قبل بالنور الفطري، فالاختلاف بين الوحي والمعرفة العقلية هو اختلافٌ في وسائل التبليغ، فالوحي وسيلة الأنبياء فحسب. أمّا المعرفة العقلية، فهي في متناول البشر جميعاً، ويدعو إليها الفلاسفة، ولمّا كانت المعرفة النبوية تقوم على التخيّل، والتخيّل لا ينطوي، بطبيعته، على اليقين الكامل، كما ينطوي على المعنى الجلي المؤيّد بإشارات حسية، وقصص تاريخية، ولمّا لم يكن الأنبياء على يقين من وحي الله بالوحي نفسه؛ بل بعلامة ما، فإنّه يترتّب على ذلك أنّ النبوة لا تتضمّن في ذاتها اليقين، ما دامت تعتمد -كما بيّنا- على الخيال وحده.

إذاً، الأنبياء لم يكونوا على يقين من الوحي، الذي وهبهم الله إيّاه عن طريق الوحي نفسه؛ بل اعتماداً على آية (أي علامة) ما[1]. وقد نبّه موسى اليهود إلى أن يسألوا النبيّ علامة؛ لذلك كلّه كانت المعرفة النبوية أدنى من المعرفة العقلية الغنية عن كلّ علامة[2].

لكنّ فيلسوفنا يرى أنّ الوحي يطابق الدين الشامل، الذي

---

(1) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص142.

(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص116.

نعرفه بالنور الفطري، وعلى هذا النحو، لا يكون هناك تعارض بين المعرفة النبوية، والمعرفة العقلية، فتعاليم الأنبياء بسيطة للغاية يدركها الفرد بسهولة، ولكنّها مكتوبة بأسلوب شعري وخطابي؛ حتى تؤثر في العامة. كما تتفق المعرفة النبوية، والمعرفة العقلية -كما سبق أن بينّا- في أنّ كلتيهما نحصل عليهما من الله، ومشيئته الأبدية، ولذلك يمكننا تسمية المعرفة العقلية معرفةً إلهية، كالوحي تماماً؛ بل إنّ المعرفة العقلية الإنسانية تكون أوضح وأكثر تميّزاً؛ لأنّها تأتي من الطبيعة الإلهية دون توسط. أمّا المعرفة النبوية، التي تعبّر عنها النبوة، فهي خيالية، في المقام الأول، فالأنبياء أعظم الناس خيالاً لا فكراً، كما صرّح، في بداية فصله الثاني من الرسالة.

ويرى حسن حنفي، في هذه النقطة، أنّ الأنبياء قد حصلوا على يقين المعرفة النبوية من الوحي وحده؛ لأنّها ليست معرفة عقلية تعتمد على يقين العقل، ومن هذه الناحية، تكون النبوة أقلّ من المعرفة الطبيعية، التي تعتمد، في يقينها، على نفسها، لا على الآيات الخارجية، كما هو الحال في النبوة، لذلك لم يكن يقين النبوة عقلياً رياضياً -كما هو الحال في المعرفة الطبيعية- بل يقيناً خلقياً.

وعلى الرغم ممّا قد يثير ذلك من شكّ في الوحي، فإنّ النبوة على درجة كبيرة من اليقين تعتمد على أسس ثلاثة:

1-تخيّل الأنبياء للأشياء الموحَى بها بطريقة حية، كإدراكنا للأشياء الطبيعية.

2-اعتماد الأنبياء على الآيات والمعجزات.

3-ميل الأنبياء الطبيعي إلى العدل والخير.

الأساس الأول خاص بالنبي، والأساسان الآخران للبشر جميعاً"[1].

رابعاً: الميثاق المؤقت والميثاق الأبدي وأكذوبة الشعب المختار:

يطبّق سبينوزا منهجه بعقلانية خالصة في معالجة هذه النقطة المحورية، في اعتقاد اليهود بأنّهم أمة مميزة، ومختارة، ومفضلة على باقي الأمم، فيخرجها من إطارها اللاهوتي إلى حيّز فلسفة الدين، حيث يعالجها بحياديّة تامة، وبطريقة عقلانية خالصة، فإذا كان اليهود يعتقدون بأنّ النبوّة خاصة بهم، وأنّ الله عقد معهم ميثاقاً أبدياً، وجعلهم شعبه المختار، وأنّ الله اصطفاهم على العالمين، وفضّلهم على غيرهم من الأمم، فإنّ هذا الأمر لا يستدعي الفخر، ولا يهب السعادة الحقّة. فلا يمكن أن تكون السعادة الحقة في حصول بعض الناس على بعض المغانم، والمنافع، وحرمان الآخرين، ولا يكون الناس أكثر سعادة إذا حصلوا على مغانم أكثر من غيرهم. إنّ سعادة الفرد، ونعيمه الحقيقي، لا يكونان إلا في تمتّعه بالخير، لا في فخره بأنّه، وحده، الذي يتمتع به مع استبعاد الآخرين. ومن يظنّ أنّه حصل على سعادة أكبر؛ لأنه وحده في حالة طيبة، أو أسعد حظاً من

(1) حنفي، حسن، قضايا معاصرة، ص68.

الآخرين، فمثل هذا الشخص -عند سبينوزا- يجهل السعادة، والنعيم الحقيقي، وأنّ الفرح، الذي يفرح به نتيجة اعتقاده بأنه أفضل من الآخرين، إن لم يكن شعوراً طفولياً، فإنّه لا ينشأ إلا من الحسد، أو القلب الحاقد، والسعادة الحقيقية إنما تكون في الحكمة، ومعرفة الحق[1].

ويرى سبينوزا، بناء على ذلك، أنه عندما يخبرنا الكتاب بما فضّل الله به العبرانيين ليحثّهم على طاعة الشريعة؛ أنّ الله قد اصطفاهم من بين سائر الأمم، وأنّه قريب منهم، بعيد عن الآخرين، وأنّه وضع شرائع عادلة لهم وحدهم، وأنّه أعطاهم وحدهم شرف معرفته، فإنّه إنّما يتحدث على مستوى فهم العبرانيين، الذين لم يكونوا يعرفون السعادة الحقيقية، وما كانوا ليحصلوا على سعادة أقل، لو أنّ الله دعا الناس جميعاً إلى الخلاص، وما كان الله أقلّ رعاية لهم، لو أنه أعطى الآخرين عوناً مماثلاً، وما كانت الشرائع أقلّ عدالة، أو كان العبرانيون أقلّ حكمة، لو أنّ الشرائع وُضعت للجميع، وما كانت المعجزات أقلّ إظهاراً لقدرة الله لو أنّها ظهرت لأمم أخرى، وأخيراً، ما كان التزام العبرانيين بعبادة الله يبدو أقل لو أنّ الله أعطى كلّ هذه الهبات جميع الناس على السواء[2].

إذاً، يقرّ سبينوزا بأنّ الله، على الرغم من أنّه أعطى موسى الشريعة للعبرانيين، وخاطبهم، وكشف لهم عن نفسه، إلا أنه لم

(1) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص165.

(2) المصدر نفسه، ص165-166.

يستبعد الأمم الأخرى من علمه ورحمته؛ بل إنّ العبرانيين، على الرغم ممّا أعطاهم الله من فضله، لم يكونوا أصفياء الله، فيما يتعلّق بالحياة الحقّة، والتأملات النظرية الرفيعة. فيبرهن سبينوزا، بمنهجه العقلي الخالص، كما لا يمانع في استخدام بعض من الأدلة النقلية من الكتاب على أنّ اليهود ليسوا شعب الله المختار، كما يظنّون عادة، ومن ثَمَّ ينكر العهد والوحي الباطني الخاص بهم؛ أي أنّه ينكر أساس العهد القديم كما يفهمه المؤمن العادي، ويشتمل نقد سبينوزا على المسيحيين كذلك، لاسيما الكاثوليك منهم، الذين ورثوا هذه الفكرة من اليهود، ومن ثَمَّ يشتمل على كلّ نظرية عنصرية تريد تفضيل شعب معيّن على باقي الشعوب[1].

فإذا زعم العبرانيون أنّ الله اصطفاهم وفضّلهم على العالمين، فإن سبينوزا يقول: إنّ هذا الاصطفاء، وذلك التفضيل، كان مؤقتاً، وليس أبدياً، وذلك على عكس الأتقياء الذين حدّدوا ميثاقهم مع الله، ميثاق الحب، والمعرفة، والفضل، وهم القلّة القليلة الباقية، التي يستمرّ بها الوحي في التاريخ، ولقد دعا سائر الأنبياء جميع الأمم إلى هذا الميثاق الجديد، لا فرق بين العبرانيين وغيرهم[2]؛ بل يلمح كثيراً مستهزئاً بتاريخ العبرانيين الأسود، فقد ظلّوا مشرّدين في أنحاء الأرض، وعاشوا منبوذين من جميع الأمم، حتى إنّهم جلبوا على أنفسهم أحقاداً وضغائن لتكوينهم جماعات مغلقة

---

(1) حنفي، حسن، هامش كتاب سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص167.

(2) حنفي، حسن، قضايا معاصرة، ص69.

معزولة داخل الأمم، أو الدول التي عاشوا فيها، ما جعل أهل هذه الدول يستنكرون أن تكون هناك دولة أخرى داخل دولتهم.

فإذا كان الكتاب يتحدّث عن ميثاق خاص بالعبرانيين، فإن سبينوزا يرى أنّ هذا الميثاق كان مؤقتاً، وليس أبدياً؛ وعلى ذلك، لم يختر الله أمّة بعينها، مفضلاً إياها على الأمم الأخرى[1]. وهكذا، يهدم سبينوزا اعتقاد اليهود -من خلال منهجه العقلي، ومنهجه التاريخي أيضاً- بأنّهم الشعب المختار، وما هذا الاعتقاد سوى أكذوبة كبرى.

ومن ثمّ، يمكننا فهم ما يعنيه سبينوزا بالوحي المكتوب، والوحي المطبوع، أو الميثاق الحقيقي للشريعة الإلهية، وبعد أن وضع الكتاب (الوحي المكتوب) موضع الشك، وجعله عرضة للنقد التاريخي، وأنه إذا كانت أقوال الأنبياء يقينية الصدق، فإنّ دعاوى الحواريين احتمالية الصدق؛ بل إنّه يكاد يصرّح، في أماكن عديدة من الرسالة، بأنّ كلام الله المكتوب في الكتاب مزيّف، ومنقوص، ومحرف، وأنّنا لا نملك منه سوى شذرات[2]. ومن ثمّ، فهو يقرّ الوحي العقلي، أو الوحي المطبوع في القلوب، المفطور في النفس الإنسانية، المعروف بالنور الفطري، وهو الوحي، الذي لا يتغير، ولا يتبدل، ولا يزيف، وهو شريعة الحب، وقانون العدل والإحسان؛ ولذلك فهو أفضل، عند

(1) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص182.

(2) المصدر نفسه، ص327.

سبينوزا، من جميع الجهات، فسبينوزا ينشد العمل والسلوك، لا النظر كنتيجة للأديان، ولذلك يقرّر أفضلية الوحي المطبوع على الوحي المكتوب، فإذا كان الوحي المكتوب قد أُرسل إلى أمّة بعينها، فإنّ الوحي المطبوع قد أُعطي للإنسانية جمعاء، وإذا كان الوحي المكتوب يعرف عن طريق النبوة، فإنّ الوحي المطبوع في القلب يعرف بالنور الفطري[1].

فإذا نُقِض الميثاق المكتوب فإنّ الميثاق الروحي لا يزال قائماً، فكلام الله الأبدي، وعهده، والدين الحق، مسطور على نحو إلهيّ في قلب الإنسان؛ أي في الفكر الإنساني، وهذا هو الميثاق الحقيقي الذي طبعه الله بخاتمه[2].

وينتج عن ذلك أنّ الكتاب يوصف بأنه مقدّس، أو إلهي، إذا أثّر في سلوك الناس، ودفعهم ناحية الفضيلة، والعدل، والإحسان، وليس هو ما يظهر في صورة طقوس، أو شعائر، كما أنّه ليس الوحي المكتوب هو المعبّر عن قصد الله للبشر، ولكن هذا الوحي ربّما يكون قد تعرض للتبديل، والتحريف، والتغيير. أما الوحي الحقيقي، فهو الميثاق الإلهي لجميع الأمم، وليس لأمة دون غيرها، وهو المفطور في القلوب المعروف بالنور الفطري.

خامساً: المعجزات:

يرى سبينوزا أنّ المعجزات حوادث الطبيعة الخارقة

---

(1) حنفي، حسن، قضايا معاصرة، ص83.

(2) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص327.

للعادات، وأنّ العامة يظنّون أنّ قدرة الله وعنايته تظهران بأوضح صورة ممكنة إذا حدث في الطبيعة -على ما يبدو- شيء خارق للعادة، مناقضٌ لما اعتاد الناس أن يتصوّروه، وهم يعتقدون أنّ أوضح برهان على وجود الله هو الخروج الظاهر على نظام الطبيعة، وأنّ من يسعى لتفسير هذه الخوارق للطبيعة تفسيراً عقلياً طبيعياً يبدو وكأنّه ألغى وجود الله.

وعلى ذلك، هم يتخيّلون قدرتين متميزتين؛ قدرة الله، وقدرة الأشياء الطبيعية، وإن كانت الأخيرة تخضع -بوجهٍ ما- لقدرة الله، ولكنّهم، في النهاية، يتصوّرون قوة الطبيعة قوة غاشمة ثابتة لا تتغير إلا بقوة الله، التي تتدخّل، فتقهر نظامها، وتغيّر اتجاهها، فتظهر تلك الأفعال الشاذة، التي يسمّيها الناس معجزات. لكنّ سبينوزا يرفض هذا الزعم قلباً وقالباً، ويرى -من خلال منهجه العقلي الديكارتي، الذي طالما أكّده في أكثر من موضع، بقوله: «إنّي لم أعرض شيئاً لم أبرهن على صحّته ببراهين واضحة للغاية»[1]- أنّ نظام الطبيعة ثابت لا يتغير، ولا يحدث شيء مخالف له، وكلّ ما يريده الله يتضمّن حقيقة وضرورة أبدية؛ لأنّ عقل الله، وإرادته شيء واحد، ولا يوجد شيء حقيقي إلا بإرادته، وبذلك تكون قوانين الطبيعة أوامر إلهيّة تصدر عن ضرورة وكمال الطبيعة الإلهية. فإذا حدث شيء مخالف لهذه القوانين، فإنه، من ثَمَّ، يناقض مشيئة الله، وعقله، وطبيعته، وإذا فعل الله شيئاً مناقضاً لقوانين الطبيعة، فإنّه يعمل ضدّ طبيعته، وهذا

---

(1) المصدر نفسه، ص328.

مستحيل، فقدرة الطبيعة هي قدرة الله، وقدرة الله مماثلة لماهيته، وقوانين الطبيعة لا نهائيّة كالعقل الإلهي، فالطبيعة، إذاً، تسير، دائماً، وفقاً لقوانين وقواعد تتضمّن ضرورةً وحقيقيةً أزليتين، وإن لم نكن نعرفها كلية، ومن ثَمَّ هي تتبع نظاماً ثابتاً لا يتغيّر، وليس هناك سبب معقول يجعلنا ننسب إلى الطبيعة قوّة وقدرة محدودة؛ وذلك لأنّ قوة الطبيعة وقدرتها هي قوّة الله وقدرته، وقوانينها وقواعدها هي أوامر الله ذاتها، ومن ثَمَّ كانت قوّة الطبيعة وقدرتها لا نهائية، وأنّنا لو تصوّرنا غير ذلك، فإنّ هذا سيكون اعترافاً منّا بأنّ الله قد خلق طبيعة عاجزة، وسنّ قوانين وقواعد عقيمة إلى حدّ يضطرّ معه، دائماً، إلى مساعدتها لكي تظلّ باقية، وتظلّ الأشياء تسير حسب رغبته، وهذا مناقض، تماماً، للعقل، فيما يرى سبينوزا. ومن ثمّ يقرّر أنّ للطبيعة نظاماً ثابتاً لا يتغير، وعليه يمكننا القول: إنّ سبينوزا قد رفض القول بالمعجزة، وإن استبقى لفظها ليدلّ به على شيء جديد[1].

فالمعجزات، عند سبينوزا، ليست خرقاً للقوانين الطبيعة، لكنّها حوادث طبيعية تقع طبقاً لقوانين طبيعية نجهلها حتى الآن، وتقدُّم العلم كفيلٌ بمعرفتها. فلا شكّ عنده في أنّ الكتب المقدّسة قد روت كثيراً من الوقائع، التي يُقال عنها معجزات، ويمكن، دون عناء، تعيين علّتها بالمبادئ المعروفة للأشياء الطبيعية، الأمر الذي يرفع عنها فعل الإعجاز[2].

(1) المصدر نفسه، ص216.

(2) المصدر نفسه، ص215.

بل إنّه يرى أنّ المعجزة، بالمعنى التقليدي؛ أي خرق قوانين الطبيعة، مستحيلة الوقوع؛ لأنّ قوانين الطبيعة هي صفات الله، وصفات الله لا تتغير، أو تتوقّف عن الفعل لحظة. كما يرفض سبينوزا القول: إنّ المعجزة تدلّ على وجود الله؛ بل يرى، على العكس، أنّ وجود المعجزة، بالمعنى التقليدي، يجعلنا نشكّ في وجود الله؛ لأنّ المعجزة ليست واضحة ومتميزة، ومعرفتنا بالله واضحة ومتميزة، كما أنّ المعجزة واقعة محدودة تدلّ على قدرة محدودة، وقدرة الله مطلقة لا متناهية.

ويرى سبينوزا أنّ ثبات قوانين الطبيعة أعظم دليل على وجود الله؛ بل إنّ المعجزة نفسها لا تحدث خارج الطبيعة؛ بل داخلها، مع أنّنا نصفها بأنّها تفوق الطبيعة، وبذلك، يؤدي الإيمان بالمعجزات، بمعناها التقليدي، عند سبينوزا، إلى الكفر والإلحاد.. كما يرى أنّ المعجزات، التي يتحدّث عنها الكتاب، لابدّ من أن يعاد النظر في فحصها مرّة أخرى؛ حيث إنّه يرى أنّ من النادر جداً أن ينقل راوي المعجزة ما حدث بالفعل، دون أن يزيد عليه شيئاً، لاسيما إذا كان يتعدّى حدود فهمه، فكثيراً ما اختلفت روايتان للحادثة نفسها، حسب تأثر كلّ راوٍ بما شاهد وسمع، لذلك يجب، لتفسير المعجزة، معرفة أفكار الرواة الأوائل، ثمّ الفصل بين هذه الأفكار، وشهادة الواقع؛ ليتمّ الفصل فيها بين الواقع والخيال، فيتسنى تفسيرها، ومعرفة عللها المباشرة. وهكذا، بدا سبينوزا مخلصاً لمنهجه العقلي الديكارتي في البداهة، والوضوح، في مناقشته لقضية المعجزات.

سادساً: مشكلة الخير والشر وعلاقتها بالمعاد:

يتعامل سبينوزا مع هذين الموضوعين الكلاسيكيين تعاملاً خاصاً به، ويربط بينهما ربطاً منطقياً، فالخير، عند سبينوزا، هو، في ذاته، شيء نسبي، وكذلك الشر، فنحن نسمّي خيراً ما نعرف تمام المعرفة أنّه نافع لنا. أمّا هو، في ذاته، فليس خيراً، ولا شراً[1]. فنحن لا نسعى إلى شيء، ولا نريده، ولا نرغب فيه، لكوننا نعتقده خيراً؛ بل نحن، على العكس من ذلك؛ نعدّه خيراً لكوننا نسعى إليه، ونريده، ونشتهيه[2]. ولذلك، ليس هناك شرّ في ذاته، لكنّ هناك ما هو سيّئ بالنسبة إلينا، فكلّ ما هو متوافق معنا، فنرغب فيه، خيرٌ بالنسبة إلينا، وكلّ موضوع يسيء إلينا، حتى لو كان متوافقاً مع أغراض الآخرين، يكون، بالنسبة إلينا، شراً[3]. وهكذا يحكم كلّ امرئ على الأشياء وفقاً لانفعاله الخاص، مقدراً أيّها جيد وأيّها رديء، أيّها أفضل وأيّها أسوأ.

وترى الإنسان ذا الأفكار الكاملة يربط كلمة خير ربطاً ملائماً بما يزيد من مقدرته على الفعل. أمّا الإنسان السلبي، فيربطها بما

---

(1) ري (جوناثان)، وأرمسون (ج. أو)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، مراجعة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 2287، 2013م، ص184، مادة «سبينوزا».

(2) سبينوزا، علم الأخلاق، ص158.

(3) Gilles Deleuze, Spinoza: practical philosophy, translated by Robert Hurley. First edition in English, city lights books, San Francisco, 1988, p. 33.

يرى -خطأً- أنّه وسيلة لتحقيق أغراضه. وعلى ذلك، إنّ الإنسان الخيّر، عند سبينوزا، سيكون خيراً بالمعنى المألوف لهذه الكلمة؛ فالإنسان الطموح لا يرغب في شيء أكثر من المجد، ولا يخشى شيئاً أكثر من العار. أمّا الحسود، فلا شيء يفرحه أكثر من شقاء الآخرين، ولا شيء يشقيه أكثر من سعادتهم[1]؛ لذلك ترى الرجل الحكيم متسامحاً مع الآخرين، لا يتدخّل في معتقداتهم، ما دامت لا تضرّ، سواء في السياسة أم في الدين، وهو يرى أنّ العقيدة الدينية تكون حسنةً ما دامت تعمل على الحياة الفاضلة.

كما يرى أنّ الله فوق الخير والشر، وهو علّة الكائنات الكاملة والناقصة، وقدرته ظاهرة فيهما على السواء، وليست النواقص تعني أنّ الله قد أراد أن يخلقها كاملةً وفشل، ولكنّها تكون على ما هي عليه بسبب المكان، الذي تحتلّه في نظام الكون. فالقوانين الخاصة بطبيعته تمكّنه من خلق كلّ ما يريد على النحو الذي يريده، ويمكن أن يتصوّره العقل اللانهائي.

وبهذا المعنى لله اللامتناهي، القادر على كلّ شيء، يمكن للرجل الحرّ أن يحبّ الله، ويعبده، دون أن ينتظر منه ثواباً، أو عقاباً، أو أن يبادله حباً بحبّ، أو أن يعينه على قضاء حوائجه، فالإنسان، الذي يحب الله، لا يرتقب الحياة الأخرى، فربّما كانت هذه الحياة الدنيا حياة نعيم، إذا ما فكرنا بطريقة كاملة؛ لأنّنا، عندئذٍ، قد نفكّر في أفكار الله، ونشارك الله في غبطته

(1) سبينوزا، علم الأخلاق، ص185.

بمعرفة ذاته؛ أي أن نشارك في الحب الذي يحبّ الله به ذاته؛ وإلى هذا القدر قد يكون الخلود نصيبنا[1].

وهنا، يربط سبينوزا مشكلة الخير والشر بمشكلة المعاد، أو الخلود، ويسلك مسلكاً قريباً جداً ممّا ذهب إليه الفيلسوف المسلم ابن باجه الأندلسي، حيث إنّ سبينوزا يقول بنوع من الخلود المعرفي، الذي هو للعلماء والمفكرين من أفذاذ الإنسانية، الذين يظلون في عقول بني الإنسان لآلاف السنين، حيث يذهب سبينوزا إلى القول: إنّه ليست الحياة الأبدية بقاء النفس بعد فناء الجسم، أو الخلود في عالم مفارق، فإنّ النفس فكرة الجسم، ولا توجد إلا بوجود الجسم، وإنّما الحياة الأبدية معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية، وتأمل النظام الكلي. وبعبارة أخرى، إنّ النفس سرمدية، من حيث هي حاصلة على معرفة الحقائق السرمدية، وكلّما ازدادت معرفتها، ازداد حظها من الخلود، فإنّ الخير الوحيد الذي يدركه عقلنا، والخير الخلقي ما نَمّى العقل، والشرّ ما انتقصه، وأفسده، وذلك هو الدين الحق الذي نجده في أنفسنا[2]. وهكذا، يبدو سبينوزا مخلصاً لمنهجه العقلي بشكل لافتٍ للنظر، حيث يبتعد كليّة عن تعاليم كلّ الكتب المقدسة والسماوية، في تحديد الخير والشر، ومشكلة المعاد، أو

(1) ري (جوناثان)، وأرمسون (ج. أو)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص184.

(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص116.

البعث، والخلود، معتقداً بأنّ ما جاء بصددهما أفكار غامضة وغير واضحة، ولذلك لم يقبلها وقدّم رؤيته الخاصة حولها.

سابعاً: الكتاب ومنهج التفسير:

وعن المنهج الصحيح لتفسير الكتاب المقدس، يقول سبينوزا: «إنّه لا يختلف في شيء عن المنهج، الذي نتبعه في تفسير الطبيعة. يقوم أساساً، وقبل كلّ شيء، على ملاحظة الطبيعة، وجميع المعطيات اليقينية، ثمّ الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعية»[1]. وهنا، يبدو أنّ المنهج، الذي ارتضاه سبينوزا لتفسير الكتاب المقدس هو النقد الداخلي، الذي يستند إلى العقل، أولاً، وإلى البداهة العقلية، والاتساق وعدم التناقض، ثانياً.

فسبينوزا يؤمن بالحريّة المطلقة لكلّ فرد في أن يؤمن بما شاء، وأن يتصوّر العقائد كما يريد، وأن يفسّر النصوص على مستوى فهمه هو؛ وبذلك يرفض سلطة الكنيسة، وما تدّعيه من حقّ مطلق وحصريّ في تفسير الكتاب المقدس. ويرى أنّ تمسك الكنيسة بهذا الحقّ الحصري هو منع لحرية التفسير، وتأييد البدع بالسلطة الإلهية، وعدم إخلاص من الكنيسة تجاه رعاياها، فلو أنّهم كانوا مخلصين حقاً في تفسيرهم لكانوا دعاة خير، ولما آمنوا بالخرافة، واحتقروا العقل، ورأوا في الكتاب الأسرار،

(1) المرجع نفسه، ص215.

وتركوا النافع، وأبقوا على التناقض والمعتقدات المنافية للعقل الصادرة عن انفعالات النفس[1].

وهنا، يتجلّى المنهج العقلي المتأثر جداً بديكارت، وألّا أقبل شيئاً على أنه حقّ، ما لم يتبيّن لي، بالبداهة، أنّه كذلك، وأن أضع كلّ شيء محلّ الشك، فلا أقبله إلا بعد فحص وتمحيص. فإذا كان ديكارت، في مَثَل سلّة التفاح المشهور، يريد تنقية الأفكار الواضحة المتميزة من الأفكار الغامضة، فإنّ سبينوزا، بتطبيقه هذا المنهج، أيضاً، في النقد التاريخي للكتاب المقدس، يفصل الآيات الصحيحة عن الآيات المكذوبة، أو المشكوك فيها.

لذلك، يقترح سبينوزا منهجاً يعتمد على الملاحظة والتجربة، وعلى المعطيات اليقينية، ووضع الفروض، واستخلاص النتائج، وفي حالة الكتاب يكون منهج استقصاء الحقائق التاريخية اليقينية، والانتهاء منها إلى أفكار مؤلفي الأسفار؛ وهو بذلك، يضمن صحة النتائج، كما هو الحال في المعرفة، التي يتمّ التوصّل إليها بالنور الفطري. ولمّا كان هناك الكثير من الحقائق الموجودة في الكتاب المقدس، والتي لا يمكننا التوصل إلى كنهها بالنور الفطري، كقصص الأنبياء، على سبيل المثال، فلا يمكن معرفتها إلا بالكتاب وحده، كما نعرف الطبيعة من الطبيعة نفسها. يقول: «وإذاً، ما دام منهجنا (القائم على هذه القاعدة التي تنصّ على أنّ

---

(1) حنفي، حسن، قضايا معاصرة، ص75.

معرفة الكتاب تُستمدّ من الكتاب نفسه) هو المنهج الوحيد والصحيح، فعلينا ألّا نعلق أملاً على إمكان الاهتداء، بأيّ وسيلة أخرى، إلى ما لا يستطيع أن يعطينا إيّاه؛ حتى نحصل على معرفة شاملة بالكتاب»[1].

ويتضمن البحث التاريخي -حسب فهم سبينوزا له- خطوات ثلاث: تقوم الأولى على معرفة خصائص وطبيعة اللغة، التي دُوِّنت بها أسفار الكتاب المقدس، والتي تحدّث بها مؤلفوها، بينما تهتمّ الخطوة الثانية بجمع النصوص وفهرستها في موضوعات رئيسة؛ حتى يسهل استعمال كلّ النصوص التي تتعلق بموضوع معين[2]، في حين تهتمّ الخطوة الثالثة بمعرفة الظروف والملابسات التي كُتبت فيها الرواية. وبعد القيام بهذا البحث التاريخي، نبدأ دراسةَ أكثر الأشياء عمومية، ثمّ الانتقال إلى الموضوعات الأقلّ شمولاً، فإذا وقع تشابه، أو غموض، في الآية، رجعنا إلى المبادئ العامة، وإذا حدث تعارض في الآيات، رجعنا إلى المناسبة، والمكان، والزمان، التي كتبت فيها هذه النصوص، وأخيراً نلجأ إلى التفسير اللغوي؛ لأنّ الكلمات محفوظة في التراث اللغوي، ولا يمكن تبديل معانيها، كما يحدث في تبديل النصوص.

---

(1) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص243.

(2) لمزيد من التفصيلات، حول هذه الخطوات الثلاث، التي تمثّل منهج سبينوزا في تفسير الكتاب المقدس، يمكن الرجوع إلى: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص236-238.

لكنّه يرى أنّ منهج التفسير اللغوي تقابله مشكلات وصعوبات ثلاث: الأولى أنّ علماء اللغة لم يتركوا لنا معاجم دقيقة نعرف منها مبادئ اللغة العبرية، والثانية أنّنا نجهل الظروف والملابسات لكلّ سفر، والثالثة أنّنا لا نملك أسفار الكتاب بلغتها الأصلية، التي كتبت بها لأوّل مرة[1].

وهكذا، يعود بنا سبينوزا إلى العقل حكماً ومعياراً، بعد أن أوهمنا بأنّه سيحتكم إلى الكتاب، ولا شيء غيره؛ فبعد أن يقدّم تلك الصعوبات، التي تواجه التفسير اللغوي للنصوص، والتي يعتمد عليها منهج النقد التاريخي، يرى أنّه لا طريق لتفسير الكتاب المقدس إلا طريق النور الفطري، الذي يقتضي استنباط الأشياء الغامضة من الأشياء الواضحة، وهو منهج بسيط للغاية لا يحتاج إلى ما يدّعيه بعضهم، ويسمّونه النور الذي يفوق الطبيعة، فهو بدعة إنسانية محضة لا هبة من الله للمؤمنين، فقد خاطب الأنبياء المؤمنين والكفار على حدّ سواء؛ لذلك كلّ ما يناقض العقل، أو الطبيعة، يجب حذفه؛ لأنّه زيادة من الراوي لإثارة النفوس، وتحريك الخيال.

ومن هنا، يؤمن سبينوزا، بوضوح، بضرورة تطبيق البحث العلمي النقدي على الكتاب المقدس، من حيث هو وثيقة تاريخية تحتوي على الوحي الإلهي؛ ومن ثَمّ، هو يعارض وجهة النظر

---

(1) لمزيد من التفصيلات حول هذه الصعوبات، يمكن الرجوع إلى: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص243-249.

التقليدية المحافظة، التي تؤمن بألوهية الكتاب، قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي، وهو العلم الذي جهله القدماء، واكتشفه المحدثون، مع أنّ الناس لا يتقبّلون، الآن، بسهولة، تحكيم العقل في الكتاب، لطول إيمانهم بألوهيته، قبل الفحص والتمحيص. وهكذا، يعود بنا سبينوزا إلى العقل، ونوره الفطري في نهاية المطاف.

ثامناً: علاقة الدين بالفلسفة:

يبدو أنّ طول المناقشات، حول هذه القضية في الفلسفة الإسلامية، ولاسيما عند ابن رشد، واستمرارها في فلسفة العصور الوسطى، وتبنّي موسى بن ميمون موقفَ ابن رشد في إعلاء سلطة العقل، أو جعل الكتاب تابعاً للعقل، كلّ هذا جعل سبينوزا لا يستطيع تجاوزها، وإنّما كان لابدّ من أن يتوقّف عندها، ويدلي دلوه فيها.

ويتبنّى سبينوزا موقف الفصل التام بين الفلسفة والدين، ويرى ألّا صلة هناك بين الفلسفة والدين؛ إذ يقوم كلّ علم على مبادئ مختلفة اختلافاً جذرياً عن المبادئ، التي يقوم عليها العلم الآخر؛ فغاية الفلسفة هي الحقيقة، وغاية الإيمان الطاعة. تقوم الفلسفة على مبادئ وأفكار صحيحة، وتعتمد على الطبيعة وحدها، ويقوم الإيمان على التاريخ، وفقه اللغة، ويعتمد على الكتاب والوحي وحده.

ويرى سبينوزا أنّ الباحثين، الذين لا يفرقون بين الفلسفة واللاهوت، يطرحون هذه المشكلة، دائماً، على هذه الصيغة:

أخادمٌ للعقل الكتابُ أم العقل خادم للكتاب؟ وبعبارة أخرى: أيَجب إخضاع معنى الكتاب للعقل أم إخضاع العقل للكتاب؟ ويرى سبينوزا أنّ إخضاع العقل للكتاب موقف المشككين، الذين ينكرون يقين العقل، وأنّ إخضاع الكتاب للعقل موقف القطعيين. بينما يرى أنّ كلتا النظريتين مخطئة أشدّ الخطأ؛ لأن الإقرار بصحّة نظرية ما من هاتين النظريتين سيضعنا أمام نتيجة واحدة، وهي أن يصبح العقل أو الكتاب فاسداً بالضرورة.

وهنا، يقرّر سبينوزا أنّ الكتاب لا يعلم الفلسفة؛ بل يدعو إلى التقوى وحدها، ومضمونه مهيّأ لفهم العامة، وأحكامهم المسبقة، ومن يريد إخضاع الكتاب للفلسفة، فإنّه ينسب بخياله إلى الأنبياء أفكاراً لم تخطر ببالهم حتى في الحلم. ولو جعلنا الفلسفة في خدمة اللاهوت لاضطررنا إلى قبول الأحكام السابقة للعصور الماضية على أنها حقائق إلهية[1].

ومن ثمّ، يضع سبينوزا، أمامنا، ممثّلاً لكل موقف، فالموقف الأول، الذي يمثل النظرية الأولى، التي ترى ضرورة إخضاع العقل للكتاب، هو موقف يهوذا الفخار، أو البكار (Alpakhar)*، وقد أراد تجنّب خطأ ابن ميمون، فوقع في الخطأ المقابل، وجعل العقل خادماً للكتاب، وخاضعاً له كلية، فدعا

---

(1) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص355.

(*) وهو طبيب أندلسي (ت 1235) له سلطة فائقة عند الإسرائيليين، هاجم التفسير العقلي عند ابن ميمون في رسالة له إلى القمحي (Kimhi)، كما هاجم محاولة ابن ميمون التوفيق بين اليهودية والفلسفة اليونانية.

إلى أنّه يجب قبول كلّ ما يدعو إليه الكتاب من عقائد، ويؤكده بالنص الصريح، على أنّه حقّ، وذلك بناء على سلطة الكتاب وحده. والموقف الثاني يمثّله موسى بن ميمون، الذي جعل الكتاب خادماً وخاضعاً لسلطة العقل، فإذا تعارض نصّ الكتاب مع العقل، فلابد من تأويل النص، وتفسيره تفسيراً آخر، مهما كان واضحاً، حتى يتوافق مع العقل[1]. وهو موقف الفلاسفة المسلمين، وعلى رأسهم ابن رشد.

وكما سبق أن قلنا، إنّ سبينوزا يرفض كلا الموقفين؛ لأنه يرى أنّنا إذا سلّمنا بوجهة نظر موسى بن ميمون، ووضعنا الكتاب في خدمة العقل، فإنّ هذا سيقتضي وجود أشياء كثيرة في الكتاب لا يمكن معرفتها إلا بالنور الفطري، كما يقتضي التسليم بنور يفوق الطبيعة، ويجعل حقائق الوحي قاصرة على الفلاسفة، وبذلك تقوم سلطة كهنوتية جديدة يحترمها العامة، وهو أمرٌ يثير سخرية العامة أكثر ممّا يبعث في قلوبهم الاحترام، والأهمّ أنّه سيفترض استحالة تفسير الكتاب بالكتاب، ويسمح بتفسيره، حسب آرائنا السابقة، كما يسمح بتبديل المعاني الحرفية، وتأويل النصوص، وأنّ كثيراً من المعاني من عمل العقل، كما يزعزع منهج ابن ميمون ثقة العامة في الكتاب، واعتقادهم به[2].

كما يعترض سبينوزا على موقف يهوذا الفخار، بعد أن يحمد له تفسير الكتاب بالكتاب، ولكنّه يتساءل، مستنكراً رافضاً: هل

(1) المصدر نفسه، ص251.

(2) المصدر نفسه، ص251-253.

ينبغي لذلك هدم العقل؟ وإذا كان على العقل أن يخضع للكتاب، على الرغم من معارضته له، أينبغي أن يقوم هذا الخضوع على العقل، أم يكون خضوعاً أعمى؟ لو كان خضوعاً أعمى، فإنّنا نسلك كالبلهاء بلا حكمة؛ ولو كان خضوعاً قائماً على العقل، فإننا نأخذ جانب الكتاب بناء على أمر العقل وحده، ومن ثمّ، لو عارض العقل لما سلمنا به[1].

ثمّ لا يستطيع أن يكتم سبينوزا افتتانه بالعقل، وإن تظاهر بغير ذلك، فيندهش لمن يريد إخضاع العقل لسلطة أخرى أياً كان نوعها، فالعقل هذه الهبة العليا، وهذا النور الإلهي، كيف يمكن إخضاعه لحرف مائت استطاع الفساد الإنساني تحريفه، فيقول: «وعندما أجد أحداً يعتقد أنّه لا يرتكب جرماً حين يحطّ من شأن العقل، وهو الوثيقة، التي تشهد بحقّ على كلام الله، ويتّهمه بالفساد، والعمى، والسقوط، على حين أنّه يجعل من الحرف المائت، وصورة كلام الله صنماً معبوداً، ومن ثمّ يعتقد أنّ أشنع الجرائم وصف هذا الحرف بالصفات السابقة. وهكذا، يظنّ المرء نفسه تقياً، حين يبدي ارتيابه في العقل السليم، والحكم السليم، ويرى أنّ الفسوق إنما يكمن في إبداء أقلّ قدر من الشك فيمن نقلوا لنا الكتب المقدسة. ولكن ما أبعد ذلك عن التقوى! إنّه الخبل المحض!»[2].

(1) المصدر نفسه، ص357.

(2) المصدر نفسه، ص357.

ولكننا نلاحظ -على الرغم من تصريح سبينوزا بنقد الموقفين- أنّ سبينوزا لم يرفض، أبداً، موقف موسى بن ميمون، وربما يكون قد لجأ إلى هذا التصريح أخذاً بمبدأ التقية، وهذا يُفهم، بطريقة منطقية، من قوله، في مقدمة الكتاب، إنّه يضع ما كتبه أمام السلطات العليا لكي تفحصه، وتحكم عليه، وإنّه على أتمّ استعداد لسحب ما يناقض قوانين الوطن، والمصلحة العامة، ويخالف التقوى والأخلاق الحميدة[1].

وعلى الرغم من ذلك يصرّح سبينوزا بأنّ موقفه من هذه القضية يتمثّل في الفصل التامّ بين الفلسفة والدين، فلكلّ منهما ميدانه الخاص، فميدان العقل الحكمة، وميدان اللاهوت الإيمان الصادق، والطاعة، والتقوى، والأخلاق الحميدة، وليس من شأن العقل أن يقرّر حصول الناس على السعادة بالطاعة، وليس من شأن الإيمان الصادق أن يقلّل من العقل، أو أن يعظّم من شأنه؛ فالعقل يستطيع أن يفهم العقائد من حيث صحتها وكذبها، فهو النور الفطري، الذي يحمي الإنسان من الوقوع في الأوهام والضلالات، وبهذا المعنى يكون الوحي متفقاً مع العقل في موضوعه وغايته.

وإن كان الباحث يرى، من جانبه، أنّ الفصل الظاهري بين الفلسفة والدين ما هو إلا مقدّمة منطقية لضرورة القول بفصل الدين عن الدولة، وأنّ نظام الحكم الثيوقراطي لا يصلح في

(1) المصدر نفسه، ص118.

الظروف الحاضرة، حيث إنّ هذا النظام -عند سبينوزا- لا يصلح إلا لشعب منغلق على نفسه مقطوع الصلة بينه وبين الشعوب الأخرى، وإنّ دخول رجال الدين في مجال السياسة، وشؤون الدولة، يفسد الدين والدولة معاً، ويضيع الاستقرار، الذي لا يعود إلا بفصل السلطتين فصلاً تاماً؛ أي السلطة الدينية، والسلطة السياسية. ومع ذلك، فإنّه يرحب، في النظام الديمقراطي لا الثيوقراطي، بوضع السلطة الدينية تحت سيطرة السلطة السياسية، حتى لا تتجزّأ السلطة في الدولة، ويسهل الاستيلاء عليها. والحقيقة أنّ علاقة الدين بالسياسة تحتاج إلى دراسة خاصة ينوء بها نطاق هذا البحث.

نتائج البحث:

أولاً: لقد بات واضحاً، إذاً، أنّ سبينوزا قد طبّق منهج الأفكار الواضحة والمتميزة -كما وضّحَ روبرت هارلي (Robert Hurley) في مقدمته لكتاب جيل دلوز (Gilles Deleuze) عن فلسفة سبينوزا العملية[1]- على سائر جوانب فلسفته العملية، في ميدان الدين، والعقائد، والأخلاق، والنظم السياسية، والتشريعات الوطنية، وعادات البلد وتقاليده؛ فكان إرهاصاً لازماً، ومقدمة ضرورية للفلاسفة الكبار، الذين أتوا بعده؛ من

(1) انظر:

Robert Hurley, preface of book Gilles Deleuze, Spinoza: practical philosophy,translated by Robert Hurley. First edition in English, city lights books,San Francisco, 1988, p.i-iii.

أمثال: فولتير، وهردر، وليسنغ، وكانط، وهيغل، الأمر الذي لا يزال يتطلّب دراسات كثيرة ومتنوّعة حول تأثيره في تاريخ الفلسفة من بعده.

ثانياً: إذا ما وضعنا سبينوزا في مكانه الحقيقي، كأوّل من قام بتطبيق منهج ديكارت النقدي العقلي في الفلسفة الحديثة، بعد أن بدا ديكارت، وهو يؤكّد أن ليس في تأملاته ما يعارض الدين؛ أي أنّه لم يأتِ بجديد بالنسبة إلى مفكري العصر الوسيط، أو إذا ما بدا ديكارت -على أفضل الأحوال- صاحب إصلاح جزئي، بالنسبة إلى الفكر الديني، فإنّ منهج سبينوزا يعكس أنّه صاحب إصلاح جذريّ راديكالي؛ سعى إلى ترسيخ مبادئ عقلانية تمنع خلط الناس بين البدع الإنسانية المزيفة، والتعاليم الدينية الإلهية الحقة، أو، بعبارة أخرى، بين التصديق الساذج، والجدل البيزنطي في الكنائس من ناحية، وبين الإيمان الصادق، والإحساس الطبيعي بالعدل والخير من ناحية أخرى.

ثالثاً: إذا لم يكن سبينوزا المؤسّس الحقيقي لفلسفة الدين، كما ظهرت عند كانط، فهو -لا شك- المؤسس الحقيقي لفلسفة التاريخ الديني؛ حيث رأى أنّه عندما تتحقّق النبوة في فترة معينة، وعند شعب معيّن، يأتي الوحي للتغلب على الطبيعة السائدة في الشعب، فينجح إلى حين، ثمّ تنتهي الطبيعة السائدة بالتغلّب على الوحي، ومن ثمّ تنقلب المبادئ الروحية إلى مادية في الديانات المختلفة، فيدرس سبينوزا هذا القلب، أو كما يقول حسن حنفي: «قلب الروح إلى مادة، والوحي إلى كتاب، والمعنى إلى حرف،

والتدين إلى خرافة، والتقوى إلى طقوس وشعائر، والإيمان إلى تعصب، والحقيقة إلى بطلان، والتعاليم الإلهية إلى بدع، والنور الفطري إلى جهل، والمعابد إلى مسارح، والدين إلى وثنية، والإنسان إلى حيوان، وكأنّ الدافع الحيوي ينتهي، بالضرورة، إلى سقوط مادي، واللهب ينتهي، بالضرورة، إلى رماد»[1].

رابعاً: وضع ديكارت، من خلال تطبيق منهجه العقلي في الدين والسياسة والأخلاق، الخطوط العريضة للمناهج النقدية، التي ظهرت في القرون الثلاثة التالية له، فهو صاحب نقد عقليّ يقوم على استعمال العقل الرياضي الهندسي، الذي لا يقبل شيئاً على أنّه حقّ ما لم يتبيّن، بالبداهة، أنّه كذلك. وهو صاحب نقد إنسانيّ يقوم على استعمال النور الفطري نوراً طبيعياً يميّز الإنسان عن غيره من الموجودات، ويهدف إلى تحليل القوى الإنسانية، من إدراك، وتخيل، وانفعال. وهو، أيضاً، صاحب نقد علميّ يحاول مساواة النص الديني بالظاهرة الطبيعية، من حيث إخضاعها لقواعد ثابتة، هي قواعد المنهج العلمي. كما أكّد أسبقية النقد التاريخي على الإيمان بالمصدر الإلهي للكتاب المقدس، حتى لا تكون مهمة العقل مجرد تبرير محتوى الكتاب.

خامساً: أعطى سبينوزا العقل ثقته الكاملة في الوصول إلى مبادئ الدين الشامل؛ وجود الله، ووحدانيته، وقدرته، وطاعته، وثوابه؛ فجعل العقل، دائماً، فوق أسوار الخرافة، وركام الجهل

---

(1) حنفي، حسن، مقدمة رسالة في اللاهوت والسياسة، ص17.

والتعصب، ومنحه الأولوية في إدراك الوجود، وإبداع العالم، وتفسير المقدس، دون وصاية من أحد، متحرراً من كلّ أشكال الوصاية، التي تحجر على العقل، أو تقيد انطلاقه، فلا يقبل إلا كلّ ما هو واضح وبديهيّ.

سادساً: رفض سبينوزا، انطلاقاً من منهجه العقلي، كلّ مناهج تفسير الكتاب، التي تقوم على الهوى، والخرافة، والأوهام، فكلّها، عنده، بدع تُقدّم للناس على أنّها كلام الله. كما رفض سلطة الكنيسة في تفسير الكتاب المقدس، وجعله ليس حكراً على فرد معين، أو سلطة بعينها، بل أعطى لكلّ فرد الحرية المطلقة في أن يفسّر كما يشاء، وأن يتصوّر العقائد كما يريد؛ فالله لم يحرم أحداً من التفكير، والفهم، والتفسير.

سابعاً: أخرج سبينوزا النبوّة من حيّزها الإلهي، وجعلها واقعة إنسانية في المقام الأول، فلولا الإنسان عنده ما كانت النبوة، وإنّ المعرفة النبوية لا تزيد في اليقين على المعرفة العقلية، وإنّه، إذا كان قد صرّح بالقول: إنّ المعرفة النبوية مساوية، في اليقين، للمعرفة العقلية الطبيعية، يلمح، في مواضع مختلفة، إلى أفضلية المعرفة العقلية على المعرفة النبوية، الأمر نفسه الذي تجلّى في رفضه الصريح لمذهب يهوذا الفخار، الذي جعل العقل خادماً للكتاب، كما رفض مذهب موسي بن ميمون، الذي جعل الكتاب خادماً للعقل، على الرغم من أنّ تلميحاته إلى تفضيله مذهب موسى بن ميمون لا يمكن أن تخطئها العين المتصفّحة، فضلاً عن الدارسة المدققة.

ثامناً: أكّد سبينوزا رفضه الميثاق الأبدي، الذي يدعيه بنو إسرائيل، كما يقرّ تهافت زعمهم أنّهم شعب الله المختار بطريقة عقلانية اقتضاها منهجه العقلي، كما رفض المعجزة، ورأى أنّها ظاهرة من ظواهر الطبيعة نجهل عِللها، وتَقدُّمُ العلمِ كفيلٌ بمعرفة أسبابها الحقيقية؛ لأنّ نظام الطبيعة ثابت لا يتغيّر، فهي أوامر إلهية أبدية، وأيّ تغيير فيها يؤدّي إلى الشك في وجود الله، الذي لا يعتريه التغير، وبذلك، يؤدي الإيمان بالله، عن طريق المعجزات، إلى الكفر والإلحاد. كما أن الوحي المكتوب في الكتب المقدسة قابل للتغيير، والتبديل، والتحريف، والتزييف. أما الوحي المطبوع في القلوب، فهو جوهر الشريعة، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويمكن إدراكه بالنور الفطري. كما رأى أنّ الخير والشر قيمتان نسبيتان، وأنّ الخلود يكون لأصحاب الأعمال العظيمة في ذاكرة البشرية.

تاسعاً: أقرّ سبينوزا بفصل الدين عن الفلسفة، وكان هدفه الأساسي من ذلك فصل الدين عن الدولة، ومهاجمة الدولة الثيوقراطية، وإن لم ينكر إخضاع الكنيسة للدولة في النظام الديمقراطي، حتى لا تتجزأ السلطة في الدولة، ويسهل الاستيلاء عليها.

وهكذا، كان سبينوزا مخلصاً لمنهجه العقلي، منهج الأفكار الواضحة والمتميزة؛ ذلك المنهج، الذي طبقه في تناوله مشكلةَ وجود الله وصفاته، وتناوله النبوة باعتبارها واقعة إنسانية، وكذلك المعجزات، والميثاق المؤقت، والميثاق الأبدي، والكتاب،

ومنهج التفسير، ومشكلة الخير والشر، وعلاقتها بالمعاد، وعلاقة الفلسفة بالدين، وعلاقة الدين بالسياسة. فقد كان الديكارتيّ الوحيد، الذي استطاع أن يطبّق المنهج الديكارتي تطبيقاً جذرياً في المجالات، التي استبعدها ديكارت نفسه، وأعلى من سلطة العقل، ورأى أنّه من الخبل المحض تكذيب العقل لتصديق حرف مائت محرف. فكان ديكارت صاحب الإرهاصات الكبرى لتأسيس فلسفة الدين، كما بدت، بعد ذلك، عند كانط، في كتابه (**الدين في حدود العقل وحده**)، ولولا أن شابَ فلسفته في الدين بعضُ الشوائب اللاهوتية لكان المؤسّس الحقيقي لهذا المبحث الفلسفي بلا جدال.



المصادر والمراجع

- بوترو، إميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م.
- حنفي، حسن:
  - قضايا معاصرة - في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، الجزء 2.
  - مقدّمة الترجمة العربية لكتاب سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة، دار التنوير، بيروت، ط1، 2005م.
- الخشت، محمد عثمان، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ت).
- ري (جوناثان)، وأرمسون (ج. أو)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، مراجعة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 2287، 2013م.

- سبينوزا، باروخ:
  - رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، ط1، 2005م.
  - علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009م.
- ستيس، ولتر، الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدين، ترجمة زكريا إبراهيم، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م.
- شاخت، ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف، الكتاب الثاني (132)، القاهرة، 1993م.
- الطويل، توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2011م.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د.ت).
- كلي رايت، وليم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2005م.
- وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.

- Gilles Deleuze, Spinoza: practical philosophy, translated by Robert Hurley. First edition in English, city lights books, San Francisco, 1988.
- Robert Hurley, preface of book Gilles Deleuze, Spinoza: practical philosophy,translated by Robert Hurley. First edition in English, city lights books,San Francisco,1988.
- Emmanuel Jousse, The idea of God in Spinoza's philosophy, A study about its definition, influences and impact based on the first part of ethics -LOGOS, Electronic Journal for philosophy-2004, Issn 1211-0442.
- Joseph Ratner, the philosophy of Spinoza. Book, INC, New York.
- Richard McKeon, The philosophy of Spinoza, New York, London Toronto, 1928.
- Leibniz, Theodicy, ed. by Austin Farrer, translated by E.m.Haggard London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1952.
- Locke, Examination of opinion of seeing all things in God, Philosophical works ed. London, vol .2.
- Edwards, Paul, The Encyclopedia of Philosophy, Macmillan publishing, New York, Volume three, 1967.
- Spinoza, On the improvement of the understanding, Treatise on the emendation of the intellect, translation by R.H.M. Elwes, An Electronic classics, series publication, [92f].
- Leibniz, New Essays concerning Human Understanding, together with An Appendix consisting of some of his shorter pieces, trans. by A.G. Langley New York, the Macmillan company,1869.